JOHANNES BRONKHORST

Zur Genese des Buddhismus in seinem geschichtlichen Kontext. Proprium — Abgrenzung gegenüber hinduistischen Traditionen und Jinismus*

(veröffentlicht in: *Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie*. Ed. Andreas Bsteh. Mödling: St. Gabriel. 2000. (Studien zur Religionstheologie, 5.) Pp. 191-206)

Über den Buddha und seine Lehre gibt es keine Einstimmigkeit, nicht unter Buddhisten, nicht unter akademischen Gelehrten, und nicht zwischen Buddhisten und akademischen Gelehrten. Alles was wir über den Buddhismus des Buddha (angenommen, dass so ein Ausdruck überhaupt sinnvoll ist) wissen, oder zu wissen glauben, ist hypothetisch. Ich werde versuchen, einige der bestehenden Hypothesen kurz darzustellen, und auch nicht verschleiern, welche Hypothese mir am gesichertsten scheint.

Die meisten Buddhisten glaubten und glauben, dass sie das wahre Buddhawort besitzen und auch richtig interpretieren. Die meisten modernen Forscher sind damit nicht einverstanden. Die dem Buddha zugeschriebenen Worte stammen aus stark verschiedenen Zeiten, und es ist wohl sicher, dass nur die ältesten erhaltenen Sammlungen eventuell Worte und Lehren des Buddha enthalten könnten. Wir werden uns hier auf die Sammlungen von Lehrreden (*sūtra*) und Ordensregeln beschränken, die die Schulen des sogenannten Hīnayāna oder Śrāvakayāna erhalten haben. Falls die Worte und Lehren des historischen Buddha nicht völlig verloren gegangen sind, finden sie sich ohne Zweifel irgendwo und irgendwie in diesen Sammlungen. Aber enthalten diese Texte tatsächlich Worte und Lehren des historischen Buddha?

Auf den ersten Blick scheint diese Frage übertrieben kritisch. So gut wie alle Buddhisten haben diese alte Sammlungen als Buddhawort anerkannt. Warum sollten wir ihnen darin nicht zustimmen? Einige Gelehrte glauben auch, dass die Forschung kaum die Möglichkeit hat, weiter als eben diese vollständige Sammlungen zurück zu reichen. Was spricht eigentlich [[192] gegen die Annahme, dass die ältesten Schulen des Buddhismus die Worte und Lehren des Buddha zuverlässig überliefert haben?

Die Antwort ist: ziemlich viel. Es ist zum Beispiel bekannt, dass die buddhistische Tradition selber nicht sicher wusste, wie das Buddhawort von anderem zu unterscheiden sei. Es wird nicht nur berichtet, dass ein Mönch namens Purāṇa, kurz

---

* Dieser Aufsatz ist in vielen Hinsichten auf meinen Beitrag zu den "Religionen der Menschheit" (Bd. 24,1: "Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen", Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, im Druck) basiert. Für Einzelheiten sei deshalb daraufhin verwiesen.

nach dem Sterben des Buddha, sich nicht beim damals abgehaltenen Konzil anschloss, weil er es bevorzugte, die Worte des Buddha so beizubehalten, wie er sie vom Buddha gehört und sich gemerkt hatte; es werden ebenfalls dem Buddha Regeln für die Nachprüfung der Echtheit von Texten und damit für ihre Anerkennung als seine Lehre in den Mund gelegt.[1] Es ist auch bekannt, dass die alten Sammlungen Jahrhunderte lang nur mündlich überliefert worden sind, und dass sie vielleicht noch bis in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten erweitert wurden. Aber das wichtigste Argument ist wohl, dass die alten Texte überhaupt nicht einheitlich sind. Sie enthalten viel mehr oder weniger widersprüchliches. Beispiele werden später noch zur Sprache kommen. Hauptsache hier ist, dass die meisten Forscher zum Schluss gekommen sind, dass die alten Sammlungen in ihrer Gesamtheit nicht als Buddhawort aufgefasst werden können.

Wie geht man von hier weiter? Viele Untersucher haben versucht, Kriterien festzulegen, die es erlauben würden zwischen Buddhawort (oder vielleicht besser: Buddhalehre) und nichtauthentischem zu unterscheiden. Ein Kriterium empfehlt sich dabei im besonderen. Lehren, die irgendwie nicht in ihrem kanonischen Kontext passen, sind höchstwahrscheinlich Überbleibsel der ursprünglichen Buddhalehre. Die spätere Tradition, so lautet die Argumentation, hat die ursprüngliche Lehre zwar eingehend abgeändert, konnte die festverankerten alten Passagen aber nicht einfach über Bord werfen.

An sich ist dieses Kriterium überzeugend. Die Schwierigkeit ist eben, dass, wenn man nur dieses Kriterium benutzt, die Buddhalehre mehr oder weniger *per definitionem* von den in den alten Texten enthaltenen Hauptlehren abweicht. Es besteht kein Mangel in der wissenschaftlichen Literatur an Beispielen von Rekonstruktionen der ursprünglichen Buddhalehre, die so gut wie nichts mehr mit dem, was wir in den alten Texten finden, [193] gemein haben. So gesehen ist von der ursprünglichen Buddhalehre nur noch sehr wenig in dem buddhistischen Kanon erhalten geblieben. Nur Textstellen, die Ansichten und Lehren darstellen, die in Widerspruch mit allgemein anerkannten kanonischen Standpunkten stehen, würden Reste des sogenannten prekanonischen Buddhismus enthalten. Oder man lässt sogar die gesamten alten Textsammlungen beiseite, und versucht die Buddhalehre mit Hilfe von anderen Quellen, wie z.B. den Inschriften des Kaisers Aśoka, zu rekonstruieren.

Eine derartige Benutzung dieses an sich überzeugenden Kriteriums scheint mir zu weit zu gehen. Auch wenn die buddhistische Überlieferung die Lehre des Buddha nicht fehlerfrei erhalten hat, braucht dies noch nicht zu bedeuten, dass sie diese Lehre nur aus Versehen, und denn nur in einigen versteckten Ecken ihres Kanons, bewahrt

[1] Vgl. z.B. Hinüber, 1989: 26-27.

hat.[2] Diese Art von Misstrauen gegenüber der buddhistischen Überlieferung ist genauso extrem wie das volle Vertrauen gegenüber derselben von anderen. Die Wahrheit wird wahrscheinlich zwischen diesen beiden Extremen zu suchen sein. Wie aber unterscheidet man Buddhalehre von allem anderen?

Ein Vorschlag, der gemacht worden ist, richtet sich auf das dem Buddha zugeschriebene Wort.[3] Das dem Buddha direkt zugeschriebene Wort sollte zuverlässiger sein als andere Teile des Kanons. Man könnte sich tatsächlich vorstellen, dass die Tradition sich scheute, dem Buddha neue [194] Lehren zuzuschreiben. Leider beweist nichts, dass man in dieser Hinsicht zurückhaltender war als mit Bezug auf andere Teile des Kanons. Noch problematischer für diese Sichtweise ist, dass auch die dem Buddha direkt zugeschriebene Worte Widersprüche enthalten, und zwar die gleichen, die es auch anderswo im Kanon gibt. Auch diese Methode scheint deshalb unsicher und wenigversprechend.

Hier möchten Sie vielleicht wissen, inwieweit durch philologische Analyse eine Textschichtung vorgenommen werden kann. Eine derartige Analyse ist natürlich äusserst wichtig, und muss bei jeder eingehender Diskussion in Betracht gezogen werden. Leider ist sie nur ziemlich selten möglich, und hat bis jetzt relativ wenig definitive Ergebnisse geliefert.[4] Dazu kommt, dass sehr häufig das Urteil — und dies bedeutet oft das Vorurteil — des Untersuchers dabei eine wichtige Rolle spielt. Vorurteile können nur vermieden, oder wenigstens relativ harmlos gemacht werden, wenn man die Texte selber sprechen lässt. Aber welche Texte? Blosse philologische Analyse reicht relativ selten, um mehr oder weniger sichere Resultate zu erreichen. Neben ihr brauchen wir noch etwas anderes. Aber was?

Kehren wir noch mal zum Ausgangspunkt zurück. Die alten Textsammlungen können nicht einfach als Buddhawort betrachtet werden, weil sie zu viel Verschiedenes enthalten. Sie enthalten z.B. nicht nur einen Weg zur Befreiung, aber mehrere gegenseitig stark verschiedene. Es handelt sich dabei nicht um Einzelheiten, aber um völlig unterschiedliche Methoden. Manchmal werden sogar Methoden an einer Stelle unterwiesen, die anderswo in den alten Texten verworfen werden. Die späteren Buddhisten haben diese unterschiedliche Methoden natürlich irgendwie mit einander in

---

[2] Auch Erich Frauwallner äussert sich so einer Haltung gegenüber kritisch (1953: 465-466): "Nun hat Oldenberg in seinem klassischem Werk gezeigt, dass die Pali Überlieferung hinsichtlich der Persönlichkeit des Buddha zahlreiche vollkommen glaubwürdige Züge enthält, und ich sehe nicht ein, warum das gleiche nicht auch für seine Lehre gelten soll, an deren Überlieferung seinen ältesten Anhängern sicher mehr gelegen war, als an der Überlieferung über seine Person. Natürlich müssen wir mit verschiedenen Umformungen rechnen, wie sie eine längere mündliche Überlieferung bedingt. ... Wer jedoch diese Lehrsätze dem Buddha abspricht, oder meint darüber hinaus eine ursprüngliche Lehre des Buddha rekonstruieren zu können, dem fällt die Pflicht zu, in glaubwürdiger Weise darzutun, wie sie dazu gekommen ist, das ursprüngliche Buddhawort zu verdrängen."

[3] Tilmann Vetter stellt in einigen Aufsätzen (1995; 1996; 1996a) u.a. die Vinaya-Version der "ersten Predigt", wie auch "Buddhawort" im allgemeinen, als besonders wichtig dar.

[4] Siehe weiter den Appendix, unten.

Einklang gebracht, aber dies sollte uns nicht erstaunen, noch auch täuschen. Diese spätere Buddhisten waren Theologen, deren Aufgabe es gerade war, ihre Schriften einheitlich zu interpretieren. Aber Theologie und Philologie beschreiten nicht immer den gleichen Weg: die Philologie kann Widersprüche anerkennen, wo die Theologie dazu nicht bereit ist.

Widersprüche gibt es nun tatsächlich in den alten buddhistischen Texten. Wir werden davon ausgehen, dass von zwei widersprüchlichen Stellungnahmen — die die Praxis oder auch die Lehre betreffen können — normalerweise höchstens eine authentisch sein kann. Aber welche? Es stellt [195] sich heraus, dass es in vielen Fällen einfacher ist festzustellen, welche von jemals zwei widersprüchlichen Stellungnahmen *nicht*-authentisch ist, als das Gegenteil. Ein Kriterium *für* Authentizität lässt sich, soweit ich sehe, nicht erarbeiten, aber ein Kriterium *dagegen* ist öfters möglich. Ich werde bald erklären, wie. Zuerst möchte ich hier betonen, dass es in dieser Weise möglich scheint, durch Beseitigung von nicht-authentischen Elementen, zum älteren, vielleicht auch ursprünglichen, Kern durchzudringen.

Wie entscheidet man, dass bestimmte Elemente nicht authentisch sind? In zweifacher Weise: Erstens werden solche Elemente manchmal in den buddhistischen Texten akzeptiert, aber die gleichen Elemente werden anderswo in den gleichen Texten auch explizit oder implizit kritisiert. Zweitens unterscheiden sich diese Elemente durch ihre Ähnlichkeit zu Lehren und Praktiken, die ausserhalb der buddhistischen Gemeinde zu finden waren, während ihre Konkurrenten, mit denen sie in Widerspruch stehen, den nicht-buddhistischen Lehren und Praktiken nicht, oder weniger, ähneln. Dieses Kriterium für Nichtauthentizität ist also ein doppeltes, und ist in Prinzip nur gültig, wenn beide Bedingungen erfüllt sind. Wo beide erfüllt sind, liegt es nahe zu schliessen, dass die buddhistische Gemeinde, oder auch nur einige Mitglieder dieser Gemeinde, während des Lebens des Buddha, oder wahrscheinlicher kürzere oder längere Zeit nach seinem Tode, diese Elemente nicht-buddhistischen religiösen oder intellektuellen Strömungen entlehnt haben.

Wesentlich in diesem methodischen Vorgang ist natürlich, dass wir so weit wie möglich festzustellen versuchen, was es zur Zeit des Buddha an sonstigen religiösen Strömungen gab. Und dies ist nicht einfach, weil uns sicher nur ein Bruchteil der damals lebendigen religiösen Ideen und Praktiken bekannt ist. Glücklicherweise helfen die buddhistischen Texte uns selber, weil sie öfters Andersdenkende kritisieren, und ihre Ideen und Praktiken dabei manchmal beschreiben, zugegebenermassen in kritischer oder sogar ironischer Weise. Diese Beschreibungen können aber geprüft, und öfters auch bestätigt werden, mit Hilfe der alten erhalten gebliebenen nicht-buddhistischen Texte; diese sind hauptsächlich jinistischer und brahmanischer Herkunft.

Es ist hier natürlich nicht möglich, die Ergebnisse eines solches Vergleiches in Einzelheiten darzustellen. Es ist aber möglich, ein Komplex von Meinungen und Praktiken zu erwähnen, der in der Zeit des Buddha anscheinend weit verbreitet war, und gegen die der frühe Buddhismus — d.h. wahrscheinlich: der historische Buddha selber — sich zu wehren versucht hat. [196] Dieser Komplex dreht um den Glauben an einem Kreislauf von Wiedergeburten, der durch die Werke (*karman*), die man in einem hervorgehenden Leben getan hat, bestimmt wird. Verschiedene religiöse Bewegungen jener Zeit suchten diesem Kreislauf, jedenfalls auf individueller Ebene, ein Ende zu setzen. Um dies zu erreichen, glaubten einige, dass man alle Werke unterdrücken müsse; bestimmte Asketen gingen so weit, durch bewegungsloses Fasten den Tod zu suchen. Andere glaubten vielmehr, dass es darum geht zu entdecken, dass der Kern des menschlichen (oder auch, im Falle von Tieren und anderen Lebewesen, nicht-menschlichen) Wesens, sein richtiges Selbst, überhaupt nicht an Werken beteiligt, und deswegen beständig und nicht dem Wechsel unterworfen ist.[5] Wenn man dies entdeckt oder realisiert hat, ist man vom Kreislauf der Wiedergeburten befreit.

Wie gesagt, die soeben besprochene Methode führt zu dem Schluss, dass die älteste uns erreichbare Form des Buddhismus — und ich werde auch weiterhin, obwohl mit Vorsicht, vom Buddhismus des Buddha sprechen — diese beide Wege zur Befreiung abgelehnt hat. Man erreicht die Befreiung nicht durch bewegungslose Askese, noch auch durch die Einsicht in die wahre, d.h. nicht-aktive, Natur des Selbst. Aber die Ausgangsproblematik — der Glauben an einen durch Werke bedingten Kreislauf von Wiedergeburten, und die Suche nach Befreiung davon — durchdringt die alten buddhistischen Texte, und könnte vom Anfang an dem Buddhismus zugehört haben. Es ist sogar wahrscheinlich, dass die Ablehnung der zwei üblichen Befreiungsmethoden, in Verbindung mit der Anwesenheit der Problematik von Karma und Wiedergeburt, die spätere Tendenz des Buddhismus, um fremde Lehren in leicht angepasster Gestalt in sich aufzunehmen, weitgehend erklären kann. Wenn nämlich Werke zu Wiedergeburten führen, dann liegt es auf der Hand, dass man, um nicht mehr wiedergeboren zu werden, den Werken ein Ende setzen muss; auch die Realisierung, dass man in Wirklichkeit nie gehandelt hat, führt zum erwünschten Resultat. Hauptsache ist aber, dass den Werken in befriedigender Weise Rechnung getragen wird. Es sieht aus, als ob für bestimmte Buddhisten die vom Buddha gepredigte Lösung nicht so elegant und befriedigend auf die Problematik der Werke gepasst hat wie ihre Konkurrenten.

---

[5] Bronkhorst, 1993: 31-67.

Der Vorschlag ist gemacht worden, dass der historische Buddha überhaupt, oder vielleicht nur am Anfang seiner Laufbahn, nicht an den Kreislauf [197] von Wiedergeburten geglaubt hat. Dieser Vorschlag ist auf den ersten Blick sehr verlockend. Falls es zutreffen würde, dass der Buddha (wenigstens anfangs) keine Befreiung vom Kreislauf der Wiedergeburten gesucht und später gepredigt hat, könnte man ihm auch nicht vorwerfen, dass seine Lösung nicht auf die Problematik der Werke passt. Leider ist es so gut wie unmöglich, diesen Vorschlag zu beweisen. Die gerade dargestellte Methode ist ihm gegenüber hilflos, weil der Glaube an den Kreislauf von Wiedergeburten in den alten Texten m.W. nie bestritten wird.

Die Frage ist auch gestellt worden, ob Karma schon im frühen Buddhismus in der Wiedergeburtslehre eine Rolle gespielt hat. Hier wird der Glaube an Wiedergeburt zwar anerkannt, nicht aber die Rolle der Werke als bedingendes Element. Auch diese Annahme würde die gerade dargestellten Schwierigkeiten lösen. Und tatsächlich erwähnen die alten Texte statt der Werke öfters den Durst als bedingendes Element.

Es scheint mir, dass die soeben dargestellten Probleme weder die erste, noch auch die zweite Lösung brauchen. Die Vorstellung von Werken im Buddhismus ist nicht streng physisch, wie dies z. B. im Jinismus der Fall gewesen zu sein scheint. Im Buddhismus spielen der Durst und die Absicht eine grosse Rolle, und nichts spricht dagegen, dass dies vom Anfang an der Fall gewesen sei. So gesehen ist das Verlangen, oder der Durst, genauso wichtig, oder sogar wichtiger, als die konkret-physischen Werke.[6] Und weil es nun eben nicht in erster Linie um die konkret-physischen Werke ging, waren die Immobilisierungsversuche anderer keine mögliche Lösungen zum Problem. So gesehen war es das Missverständnis späterer Buddhisten über die Natur der Werke innerhalb ihrer Religion, das letzten Endes für die Entlehnungen aus anderen Religionen verantwortlich ist.

Übrigens reden die alten buddhistischen Texte nicht nur von der Befreiung von Wiedergeburten, aber ebenfalls von der Befreiung vom Leiden. Öfters hat man tatsächlich den Eindruck, dass das Leiden wenn möglich noch wesentlicher ist für den frühen Buddhismus als der Kreislauf von Wiedergeburten, wie z.B. in der folgenden Textpassage: "Früher wie auch heute, o Mönche, lehre ich nur das Leiden, und die Aufhebung des Leidens." Die Unterweisung in der Lehre der Buddhas, sagen andere Textstellen, bezieht sich auf das Leiden, auf dessen Ursprung, dessen Aufhebung [198] und auf den Weg, der dazu führt; dies sind die vier edlen Wahrheiten. Dem Thema der Befreiung vom Leiden wird in den alten buddhistischen Texten nie widersprochen, soviel ich weiss. Wir können also davon ausgehen, dass es ein Hauptthema der Unterweisung des Buddha war. Dieses Thema wird sehr oft in der Form der

[6] Ähnlich Bṛh-Up 4.4.6 f.; vgl. Vetter, 1996: 54 Anm. 20.

sogenannten vier edlen Wahrheiten ausgedrückt. Die Erklärung dieser vier edlen Wahrheiten verbindet nun aber das Leiden mit dem Kreislauf von Wiedergeburten. Sie identifiziert die Entstehung des Leidens als der Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt. Es scheint mir deshalb gewagt, und auch nicht nötig, zu behaupten, der Buddha habe nur die Befreiung vom Leiden gepredigt, ohne Glauben an den Kreislauf der Wiedergeburten.

Nach diesem Exkurs über die wahrscheinliche Motivation des historischen Buddha, wenden wir uns jetzt der Frage zu, wo unsere Methode uns mit Bezug auf die durch ihn gepredigte Lehre lässt. Der Buddha hat die Befreiung vom Leiden und (wahrscheinlich) vom Kreislauf der Wiedergeburten gepredigt, eine Befreiung die er angeblich selber gefunden hat. Zu dieser Befreiung führt ein Weg, den der Buddha selber gegangen sein sollte. Über diesen Weg gibt es viele, oft widersprüchliche Angaben in den alten Texten, und es ist hier insbesondere wo die oben dargestellte Methode imstande ist, das nichtauthentische — oder vielleicht besser: einiges nichtauthentisches — auszuscheiden. Was übrig bleibt, ist wesentlich folgendes.

Um die Befreiung zu erreichen, muss man sich aus der normalen Welt zurückziehen. In späterer Zeit bedeutet dies meistens, dass man als Mönch in einen Kloster eintritt. In ältester Zeit zog man, wie es aussieht, vielmehr als Bettler herum, ganz alleine. Nebst dem Befolgen von sittlichen Geboten und Verboten, werden besonders Aufmerksamkeit und Bewusstheit bei allem Handeln als äusserst wichtig betont. Zum Erreichen der Befreiung ist es nächst nötig, sich der Versenkung zu widmen. Diese kulminiert in den vier sogenannten Versenkungsstufen (*dhyāna*). Diese werden öfters wie folgt beschrieben:

> Nachdem er [den] Hindernissen entsagt hat und die schwächenden Störungen des Sinnes erkannt hat, erlangt er durch Loslösung von den Begierden und Loslösung von den unheilsamen psychischen Eigenschaften, unter Nachdenken und Überlegen, durch diese Loslösung entstandene Befriedigung und Wohlbehagen und verharrt darin. Das ist die erste Versenkungsstufe.
>
> Nachdem Nachdenken und Überlegen zur Ruhe gekommen sind, erlangt er innere Beruhigung und Konzentration des Geistes und so, frei von Nachdenken und Überlegen, durch diese Sammlung entstandene Befriedigung [199] und Wohlbehagen und verharrt darin. Das ist die zweite Versenkungsstufe.
>
> Nach Abkehr von der Befriedigung verharrt er gleichmütig, aufmerksam und bewusst und empfindet mit seinem Körper Wohlbehagen. Das ist es, wovon die Edlen sagen: "Er ist gleichmütig, aufmerksam und verharrt in Wohlbehagen." Das ist die dritte Versenkungsstufe.

> Nachdem er Wohlbehagen und Missbehagen von sich getan hat und früher noch Wohlgefallen und Missfallen geschwunden sind, erlangt er, frei von Missbehagen und Wohlbehagen, reinen Gleichmut und Aufmerksamkeit und verharrt darin. Das ist die vierte Versenkungsstufe.

Diese vier Versenkungsstufen sind immer nur noch Vorbereitung. Das entscheidende Geschehnis findet in der vierten Versenkungsstufe statt, ist aber nicht mit ihr identisch. Dieses Geschehnis wird in den Texten in vielerlei unterschiedlichen Weisen beschrieben, aber den meisten ist wohl gemein, dass hier, mit Hilfe einer bestimmten Erkenntnis, die Befleckungen vernichtet werden. Was genau mit dem Wort 'Befleckungen' (*āsrava / āsava*) gemeint wird — oder besser: wurde — ist nicht klar. Das Resultat ist aber unverkennbar. Die Texte bringen es folgendermassen zum Ausdruck:

> Indem er solches erkennt, solches schaut, wird sein Geist von den Befleckungen (die Texte zählen hier drei Arten von Befleckungen auf, die ich aber weglasse, JB)[7] erlöst. Nachdem [der Geist] befreit ist, entsteht bei ihm die Einsicht: "Ich bin befreit". "Vernichtet ist die Wiedergeburt, gelebt ist der heilige Wandel, getan ist, was zu tun war, damit ich nicht wiederum hierher zurückkehre." Also erkennt er!

Viel bleibt notwendigerweise unklar in diesen und ähnlichen Textpassagen. Zu bemerken ist, dass hier die Befreiung in erster Linie als Befreiung von der Wiedergeburt dargestellt wird. Nach der Erkenntnis "Ich bin befreit" folgt nämlich sofort: "Vernichtet ist die Wiedergeburt". Das Leiden wird hier überhaupt nicht erwähnt.

Einiges scheint mir klar aus diesen und ähnlichen Textstellen vorzugehen. Erstens wäre es ein Irrtum zu glauben, der Buddha habe in erster Linie einer mystischen Erfahrung nachgestrebt. Dies scheint mir in Widerspruch mit den Texten. Das Ziel, soweit ich sehe, ist nie die Erfahrung, sondern die Befreiung. Wenn mystische Erfahrung überhaupt auftritt, dann [200] wohl nur, weil man ausschliesslich mit ihrer Hilfe die Befreiung erreichen kann. Es scheint mir ebenfalls unrichtig zu behaupten, der Buddha — und seine Schüler — habe der Überzeugung nachgestrebt, befreit zu sein. Man kann als Forscher natürlich dazu geneigt sein bekannt zu machen, dass man nicht an der buddhistischen Befreiung glaubt, und dass es im Falle des Buddha und seiner Schüler am besten nur um eine (falsche) Überzeugung gehandelt haben kann. Aber eine

[7] Zafiropulo (1993: 101 f.) gibt Gründe für die Annahme, dass die Unterteilung in drei oder vier Arten von Befleckungen erst später zustande gekommen ist; diese Annahme ist auch aus anderen Gründen verlockend. Er gibt auch (S. 125) eine originale Deutung des Unterschiedes zwischen dem Teil der vier edlen Wahrheiten, und dem, der die Aufhebung der Befleckungen betrifft.

derartige Neigung ist keine Rechtfertigung dafür, zu behaupten, der Buddha und seine Schüler hätten nur so einer Überzeugung nachgestrebt. Dies ist sicher falsch, weil die Texte ganz klar besagen, dass sie der Befreiung, und nicht der Überzeugung befreit zu sein, nachstrebten. Viele Christen streben danach, den Himmel zu erreichen, und würden sicher nicht mit der Behauptung einverstanden sein, sie suchten nur die Überzeugung, den Himmel zu erreichen.

Falls wir jetzt versuchen festzustellen, wie die Lehre des Buddha sich in aller Wahrscheinlichkeit von den wichtigsten anderen Lehren seiner Zeit unterschieden hat, müssen wir von den Übereinstimmungen ausgehen. Sowohl der Buddhismus wie die meisten anderen asketischen Bewegungen jener Zeit gingen vom Glauben in der durch Werke bedingten Wiedergeburt aus. Beide sahen den Kreislauf von Wiedergeburten als äusserst unbefriedigend und suchten einen Ausweg, d.h. die Befreiung. Vielleicht betonte der Buddhismus relativ stark das Leiden, und das Ziel um vom Leiden befreit zu werden. Ein anderer wichtiger Unterschied war, dass der Buddhismus die Werke nicht konkret-physisch auffasste, aber dem Durst und der Absicht viel Gewicht beimass.

Der Buddhismus und die anderen Bewegungen jener Zeit lehrten Wege, d.h. Methoden, um die Befreiung zu erreichen. Hier nahm der Buddha, wie es scheint, eine Sonderstelle ein, weil er die Methoden der anderen Bewegungen zurückwies. Die anderen Bewegungen lehrten hauptsächlich zwei Wege: einen asketischen und einen erkenntnismässigen. Der Buddha lehnte die nach Unbeweglichkeit strebenden Methoden der asketischen Strömungen ab, wie auch die von anderen gelehrte Erkenntnis des wahren (untätigen) Wesens des Selbst. Statt deren lehrte er Aufmerksamkeit und Bewusstheit, gefolgt durch eine Reihe von Versenkungsstufen. Diese Versenkungsstufen sind nicht mehr oder weniger gewaltsame Versuche um alle geistige Aktivität zu unterdrücken, wie sie in den nicht-buddhistischen Bewegungen geübt wurden. Ganz im Gegenteil, die kanonischen Beschreibungen vermitteln den Eindruck, dass dabei irgendeine [201] Form von Gewalttätigkeit völlig fehlt. Hauptkennzeichen der wahrscheinlich authentisch buddhistischen Versenkung sind Gleichmut und Aufmerksamkeit, während Befriedigung, Wohlbehagen usw. sich als Begleiterscheinungen ereignen.

Die Lehre des Buddha unterschied sich anscheinend von den anderen asketischen Bewegungen ihrer Zeit auch in folgender Hinsicht. Die buddhistische Befreiung fand zu Lebzeiten Statt, die Befreiung der nicht-buddhistischen Asketen erst beim Tode. Dies hat damit zu tun, dass die buddhistische Befreiung eine geistige, d.h. psychische, Umwandlung war, während die nicht-buddhistischen Asketen der endgültigen Immobilisierung nachstrebten. (Die Idee einer Befreiung bei Lebzeiten ist mehr zu Hause bei denen, die die Erkenntnis der wahren, nicht-aktiven Natur des Selbst

als befreiende Einsicht anerkennen; sie setzt sich in der Literatur aber ziemlich langsam durch.)[8]

Die Beobachtung über die psychische Umwandlung als Ziel der Buddhalehre ist übrigens nicht ohne Wichtigkeit in einem Treffen, wo der Buddhismus als Religion besprochen wird. War der Buddhismus des Buddha eine Religion? Die frühen abendländischen Forscher haben den Buddhismus öfters vielmehr als eine Art Philosophie betrachtet.[9] Darin hatten sie sicher unrecht. Andere Forscher haben dagegen die Neigung, die schamanistischen oder mythologischen Elemente im alten Buddhismus zu entdecken.[10]

Hier ist es wichtig, den möglich vorhandenen Unterschied zwischen [202] der Lehre des Buddha und den Ansichten sogar seiner frühesten Schüler zu betonen. Bestimmte Untersucher weisen wohl mit Recht darauf hin, dass nichts dagegen spricht, dass der Buddha schon während seines Lebens mehr oder weniger als ein Gott betrachtet wurde.[11] Der Buddhismus des Buddha und der Buddhismus seiner ersten (und späteren) Jünger sind also vielleicht völlig verschiedene Sachen. Was ich versucht habe Ihnen anzubieten, ist eine Beschreibung der Lehre des Buddha, soweit die Texte dies zu ermöglichen scheinen, und nicht das, was seine Schüler geglaubt und praktiziert haben. Und hier finden wir, dass die philologische Analyse der alten Texte dem Gedanken zuzustimmen scheint, dass jedenfalls der Gründer des Buddhismus "nur" eine psychische Umwandlung gelehrt hat. Ist dies Religion oder Psychotherapie? Die Antwort hängt wohl davon ab, wie man Religion definiert.

Dazu kommt noch folgendes. Wenn man darüber einverstanden ist, dass der historische Buddha einen Weg zur Befreiung vom Leiden und von der Wiedergeburt gelehrt hat, einen Weg, wie die Texte es immer wieder betonen, den er selber bis zum Ende gegangen ist, stellt sich demnächst die Frage, ob ihm dies tatsächlich gelungen ist. Hat der historische Buddha wirklich die Befreiung vom Leiden und von der Wiedergeburt erlangt? Und ist so eine Frage überhaupt sinnvoll?

Für diejenigen, die nicht an Wiedergeburt glauben, ist die Frage nach der Befreiung von der Wiedergeburt eine religiöse Frage, die nur innerhalb einer Tradition, wo Wiedergeburt anerkannt wird, sinnvoll ist. Die Wissenschaft kann sich nicht mit ihr beschäftigen. Das gleiche gilt aber nicht für die Befreiung vom Leiden. Das Leiden

---

[8] Vgl. Sprockhoff, 1962; Slaje, 1986; Oberhammer, 1994; Schreiner, 1997: 178. Slaje (1994: 69) glaubt, dass geschichtlich gesehen die Möglichkeit eines tieferen Zusammenhanges des *Jīvanmukti*-Gedankens mit dem *sopadhiśeṣa-nirvāṇa* des Buddhismus erwägenswert ist.

[9] Der Buddhismus wurde z.B. als eine Entwicklung aus der Sāṃkhya-Philosophie, oder einfach als eine Dharma-Theorie, betrachtet; siehe de Jong, 1976: 32-33; Glasenapp, 1938. Für frühere europäische Vorstellungen über den Buddha als Philosoph, siehe Droit, 1997: 61 f.

[10] Siehe J.W. de Jong's Bemerkungen (1976: 28 f.) über den Gegensatz zwischen der mythologischen Methode des Emile Senart und der rationalistischen und euhemeristischen Methode des Hermann Oldenberg.

[11] Siehe z.B. Harrison, 1995: 18-19.

wird folgendermassen beschrieben: "Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden, kurz die fünferlei Objekte des Ergreifens sind Leiden." Befreiung vom Leiden in diesem Sinne ist etwas, das jede Person, vielleicht in ganz banaler Weise, beschäftigt. Und Leiden in diesem Sinne ist nicht auf eine, oder mehrere, religiöse Strömungen beschränkt. Es scheint deshalb sinnvoll, und bestimmtermassen auch notwendig, zu fragen, ob es dem historischen Buddha tatsächlich gelungen ist, durch eine psychische Umwandlung die völlige Vernichtung des Leidens zu erreichen, wie es die Texte behaupten.
[203]

Die Frage ist berechtigt, die Antwort aber äusserst schwierig. Auch wenn wir mit Sicherheit wissen würden, was der Buddha gelehrt hat (und Sie haben gesehen, dass so eine Sicherheit kaum zu erreichen ist), würden wir noch immer nicht wissen, ob er über sich selber die Wahrheit gesprochen hat. Er könnte übertrieben, oder sich getäuscht haben. Vielleicht hat er sich auch so geäussert, nur um seine Anhänger anzuregen. Aus den Texten werden wir dies nie wissen. Diese erzählen uns nur, dass der historische Buddha manchmal krank gewesen ist, und anscheinend an einer Vergiftung gestorben ist. Dies wurde zwar durch bestimmte seiner späteren Folger als problematisch erfahren, nicht aber, wie es aussieht, durch den Buddha selber.[12] Dies bedeutet wohl, dass die von ihm gepredigte Befreiung vom Leiden sich irgendwie nicht auf Krankheiten selber, aber vielmehr auf das durch sie verursachte Leiden bezieht. Wie dies auch sei, wenn wir die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass der historische Buddha sich tatsächlich vom Leiden (oder von bestimmten Arten von Leiden) befreit hat, werden wir, wie es mir zuscheint, nicht mit einem religiösen, aber mit einem psychologischen Problem konfrontiert.

Dies ist nicht die Gelegenheit, weiter auf diese Problematik einzugehen. Hauptsache ist, dass die soeben gestellte Frage — "Ist der Buddhismus des Buddha Religion oder Psychotherapie?" — nicht einfach auf die Seite gelegt werden kann.

Zum Schluss noch eine wichtige Frage. Gelangt man mit der Rekonstruktion der Lehre des Buddha zum Proprium des Buddhismus? Hier möchte ich den deutschen Indologen Paul HACKER zitieren, der in den folgenden spottenden Worten die Suche nach Ursprüngen kritisiert hat:[13] "Der Gelehrte hat einen totalen Sieg errungen. Auf dem philologischen Schlachtfeld liegen die Textkörper, zerschlagen und entseelt, schön in einer Reihe geordnet, neben einem Schutthaufen von inneren Widersprüchen, Missverständnissen, Verderbnissen. Über dem Totenfeld aber leuchtet in der Ferne in

[12] Siehe Harrison, 1995: 8 f.; weiter Demiéville, 1937: 232 f. ("Maladie et sainteté").
[13] Hacker, 1978: 10.

positivistischer Abstraktheit die romantische blaue Blume des *Ursprungs*." Hacker hat wohl recht, Ursprungsfragen kritisch zu betrachten. Leider gibt es keinen anderen Weg, wenn man versucht, etwas über den Ursprung des Buddhismus zu entdecken. Aber Hacker hat sicher recht, dass in dieser Weise vielleicht wenig vom Buddhismus, d.h. von der Religion, die wir heute als Buddhismus kennen und anerkennen, übrigbleibt. [204]

Nichts garantiert, dass die Suche nach dem Ursprung des Buddhismus uns viel über den Buddhismus lehren kann.[14] Ist das, was die moderne akademische Forschung über Jesus sagt, notwendigerweise auch das, was Christen als Kern ihrer Religion anerkennen? Dies ist sicher nicht selbstverständlich, und im Falle des Buddhismus sehr wahrscheinlich falsch.[15] Viele, vielleicht sogar die meisten, akademische Forscher sind wohl einverstanden, dass viel von dem, was in den kanonischen Texten enthalten ist, nicht mit der Lehre des historischen Buddha übereinstimmt. Die von mir gerade dargestellte Methode ist vergleichsweise konservativ, im Sinne dass sie versucht in Prinzip so viel wie möglich in den alten Texten als authentisch anzuerkennen. Aber auch diese Methode ist gezwungen, viele sehr wichtige Lehren und Methoden des späteren Buddhismus als nichtauthentisch zur Seite zu schieben. Und die Frage, was der frühe Buddhist geglaubt, gefühlt und erlebt hat, ist hier überhaupt nicht berührt worden.

Und trotzdem haben unsere Überlegungen etwas ans Licht gebracht, das den Buddhismus in grundsätzlicher Weise von christlichen und sonstigen abendländischen Vorstellungen unterscheidet. Der Buddha ist nicht einfach ein Mensch, der bestimmte Erfahrungen gehabt hat; er ist vielmehr ein Wesen, das die menschliche Zustand ein für allemal überwunden hat. Rückfall ist bei ihm ausser Frage. Diese Vorstellung hat den Buddhismus in wahrscheinlich all seinen Erscheinungsformen begleitet, und unsere geschichtliche Analyse legt nahe, dass der historische Buddha selber auch dieser Meinung gewesen ist; wir haben uns gerade mit der Frage befasst, ob er vielleicht sogar recht gehabt hat. Dieser Umstand macht Vergleiche mit christlichen Mystikern äusserst gefährlich und irreführend. Christliche Mystiker sind ja Menschen; Buddhas, wenigstens von buddhistischer Sicht her, sind es eben nicht.

Appendix: Die Versliteratur des alten Buddhismus

Verschiedene Gelehrten haben Teile der im alten Kanon erhaltenen Vers-Literatur als besonders alt identifiziert, und suchen gerade in diesen alten [205] Versen Spuren des

---

[14] Ähnlich Harrison, 1995a: 49.

[15] Vergleich in diesem Zusammenhang z.B. den Aufsatz von Richard King (1995), wo die Frage, ob eine später entwickelte Vorstellung wie die des Tathāgatagarbha wirklich buddhistisch ist, behandelt wird.

alten und ursprünglichen Buddhismus. Der japanische Gelehrte Noritoshi ARAMAKI tut dies ganz systematisch,[16] andere tun es mehr oder weniger bei Gelegenheit.[17] Gründe für die Altertümlichkeit von Teilen dieser Sammlungen gibt es nun tatsächlich. Einige werden schon in einer Inschrift des Aśoka erwähnt, andere werden anderswo im Kanon zitiert, ihre Sprache ist altertümlich.[18] Es ist sicher nicht auszuschliessen, dass einige dieser Sammlungen wirklich das älteste sind, das uns in relativ unveränderter Gestalt bewahrt geblieben ist. Sollte man sich also, bei der Rekonstruierung des ursprünglichen Buddhismus, auf diese Verse beschränken?

Hier ist zuerst zu beachten, dass tatsächlich die alten Verssammlungen als Grundlage für die Untersuchung nicht immer zum gleichen Schluss führen wie die Lehrreden in Prosa. Die Frage ist vor kurzem durch Lambert SCHMITHAUSEN besprochen worden, in Zusammenhang mit seinen Untersuchungen über das Empfindungsvermögen von Pflanzen im ältesten Buddhismus.[19] Wenn man sich auf die Verssammlungen basiert, liegt der Schluss nahe, dass am Anfang der Buddhismus Pflanzen als lebendige Wesen betrachtet hat, wie es der Jinismus und die vedische Religion taten. Die Lehrreden, hingegen, vermeiden es, Pflanzen als empfindungsfähig und lebendig zu nennen. SCHMITHAUSEN versucht, diese zwei Arten von Quellen zu versöhnen durch die Annahme, das Empfindungsvermögen von Pflanzen würde im frühen Buddhismus als Grenzfall betrachtet. Als Lösung scheint dies sehr plausibel, ändert aber nichts an der Sachlage, dass die Verssammlungen öfters den anderen Religionen Indiens, besonders dem Jinismus, näher sind als die Lehrreden in Prosa. Jinistischer Einfluss in mehreren dieser Verse ist auch durch andere Gelehrten betont worden.[20] Und man hat den [206] Vorschlag gemacht, dass viele dieser Verse ursprünglich nicht ausschliesslich buddhistischen Wanderasketen zugehört haben.[21] Muss man sich also, bei der Suche nach der Lehre des Buddha, auf den Verssammlungen basieren oder nicht?

Unsere methodische Überlegungen haben wohl deutlich gemacht, dass man Teile des buddhistischen Kanons, die dem Jinismus und anderen alten Religionen nah stehen, am besten mit Misstrauen ansehen kann. Die alte Frage kommt auch hier wieder zurück: falls die Lehre des Buddha dem Jinismus (oder einer anderen Religion) ähnlich war, wer hat denn die angeblich späteren "typisch buddhistischen" Sachen in den Buddhismus hineingebracht? Die Anwesenheit jinistischer Elemente, hingegen, lässt

---

[16] See e.g. Aramaki, 1980; 1993; 1993a.
[17] Vgl. Vetter, 1990.
[18] Hinüber, 1996: 49.
[19] Schmithausen, 1991: 67 f.
[20] Richard Gombrich, 1995: 1078 f. Bollée (1980) hat mehrer Parallelen zwischen Suttanipāta und alten Texten des jinistischen Kanons ans Licht gebracht.
[21] So schon de Jong, 1991: 7.

sich ganz einfach durch jinistischen Einfluss, oder Entlehnung aus dem Jinismus, erklären. Der Umstand, dass schon sehr alte Verse jinistischen Einfluss verraten, beweist nur, dass dieser Prozess praktisch vom Anfang im Buddhismus eine Rolle gespielt hat.

Zu diesen Überlegungen muss noch zugefügt werden, dass — wie es Tilmann VETTER (1996: 63) betont — die wichtigste Aufgabe dieser Verssammlungen darin zu bestehen scheint, den Leser an zentrale Begriffe der Lehre und Praxis zu erinnern, so dass man in ihnen grundsätzlich keine Details und Aufzählungen erwarten darf. Wenn also z.B. die vier Dhyānas hier nicht erwähnt werden, darf man daraus alleine nicht schliessen, dass sie in der ältesten Überlieferung abwesend waren.

Bibliographie:

Aramaki, Noritoshi (1980): "A text-strata-analytical interpretation of the concept 'pañcaskandhas'." The Humanities (College of Liberal Arts, Kyoto University) 26, 1-36.
Aramaki, Noritoshi (1993): "The development of the term 'pātimokkha' in early Buddhism." Premier Colloque Étienne Lamotte (Bruxelles et Liège 24-27 septembre 1989). Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste. (PIOL, 42.) Pp. 33-49.
Aramaki, Noritoshi (1993a): "Some precursors of the subconscious desire in the Attadaṇḍasutta." Zinbun (Annals of the Institute for Research in Humanities, Kyoto University) 28, 49-94.
Bollée, Willem B. (1980): The Pādas of the Suttanipāta, with parallels from the Āyāraṅga, Sūyagaḍa, Uttarajjhāyā, Dasaveyāliya and Isibhāsiyāiṃ. Reinbek: Inge Wezler. (StIIM 7.)
Bronkhorst, Johannes (1993): The Two Traditions of Meditation in Ancient India. Zweite verbesserte Auflage. Delhi: Motilal Banarsidass.
de Jong, J.W. (1976): A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America. Varanasi.
de Jong, J.W. (1991): "Buddhist studies (1984-1990)." Chūō gakujutsu kenkyū sho kiyō 20, ???.
Demiéville, Paul (1937): "Byō — Maladie." Hôbôgirin 3: 224-265.
Droit, Roger-Pol (1997): Le culte du néant: les philosophes et le Bouddha. Paris: Seuil.
Frauwallner, Erich (1953): Geschichte der indischen Philosophie. Bd. I. Salzburg.
Glasenapp, Helmuth von (1938): "Zur Geschichte der buddhistischen Dharma-Theorie", ZDMG 92 (N.F. 17), S. 383-420. Neudruck in Von Buddha zu Gandhi, Aufsätze zur Geschichte der Religionen Indiens von Helmuth von Glasenapp, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1962, S. 47-80.
Gombrich, Richard (1995): "The Buddha and the Jains," AS 48(4), 1994 [1995], 1069-1096.
Hacker, Paul (1978): Kleine Schriften, hrsg. Lambert Schmithausen. Wiesbaden: Franz Steiner.
Harrison, Paul (1995): "Some reflections on the personality of the Buddha." OG 74(4), 1-29.
Harrison, Paul (1995a): "Searching for the origins of the Mahāyāna: what are we looking for?" EB (N.S.) 28(1), 48-69.
Hinüber, Oskar von (1989): Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden (AAWL 1989, 11)
Hinüber, Oskar von (1996): A Handbook of Pāli Literature. Berlin - New York: Walter de Gruyter. (Indian Philology and South Asian Studies, 2.)
King, Richard (1995): "Is 'Buddha-nature' Buddhist? Doctrinal tensions in the Śrīmālā Sūtra - an early Tathāgatagarbha text." Numen 42, 1-20.
Oberhammer, Gerhard (1994): La délivrance, dès cette vie (jīvanmukti). Paris: de Boccard. (PICI, 61.)
Schmithausen, Lambert (1991): The Problem of the Sentience of Plants in Early Buddhism. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies. (StPhB, Monograph Series VI.)
Schreiner, Peter (1997): Nārāyaṇīya-Studien. Wiesbaden: Harrassowitz. (Purāṇa Research Publications, Tübingen, Vol. 6.)
Slaje, Walter (1986): "Niḥśreyasam im alten Nyāya." WZKS 30, 163-177.
Slaje, Walter (1994): Vom Mokṣopāya-Śāstra zum Yogavāsiṣṭha-Mahārāmāyaṇa. Wien: Verlag der ÖAW. (SAWW, 609.)
Sprockhoff, Joachim Friedrich (1962): "Vorbereitung der Vorstellung von der Erlösung bei Lebzeiten in den Upaniṣaden." WZKS 6, 151-178.
Vetter, Tilmann (1990): "Some remarks on older parts of the Suttanipāta." Earliest Buddhism and Madhyamaka, ed. David Seyfort Ruegg and Lambert Schmithausen. Leiden etc.: E.J. Brill. (Panels of the VIIth World Sanskrit Conference, 2.) Pp. 36-56.
Vetter, Tilmann (1995): "Bei Lebzeiten das Todlose erreichen: Zum Begriff *amata* im alten Buddhismus." Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst: Das Phänomen des Todes in asiatischer

und abendländischer Religionstradition, hrsg. Gerhard Oberhammer. Wien: ÖAW (SAWW 624). S. 211-230.
Vetter, Tilmann (1996): "Das Erwachen des Buddha." WZKS 40, 45-85.
Vetter, Tilmann (1996a): "Tod im Buddhismus." Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionene, hrsg. Constantin von Barloewen. München: Diederichs. S. 296-328
Zafiropulo, Ghiorgo (1993): L'illumination du Buddha: de la quête à l'annonce de l'éveil; essais de chronologie relative et de stratigraphie textuelle. Innsbruck: Verlag des Instituts für Sprachwissenschaft, Universität Innsbruck. (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 87.)

Abkürzungen:

AAWL	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse
AS	Asiatische Studien, Études Asiatiques, Bern
Bṛh-Up	Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad
EB	The Eastern Buddhist, Kyōto
Hôbôgirin	Hôbôgirin, Dictionaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises, éd. S. Lévi, J. Takakusu, P. Demiéville, Fasc. 1 ff., Tōkyō, Paris 1929 ff.
ÖAW	Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien
OG	Otani Gakuho, Kyoto
PIOL	Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, Louvain
SAWW	Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Kl., Wien
StIIM	Studien zur Indologie und Iranistik, Monographien
StPhB	Studia Philologica Buddhica, Tokyo
WZKS	Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens, Wien
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig, später Wiesbaden